

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ, ФИЛОЛОГИИ, КУЛЬТУРЫ

JOURNAL OF HISTORICAL, PHILOLOGICAL
AND CULTURAL STUDIES

ЖУРНАЛ ИЗДАЕТСЯ ПОД РУКОВОДСТВОМ
ОТДЕЛЕНИЯ ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ НАУК РАН



3 (37)

Июль—Август—Сентябрь

Журнал выходит четыре раза в год

ОСНОВАН в 1994 г.

МОСКВА—МАГНИТОГОРСК—НОВОСИБИРСК
2012

© 2012

Г. В. Любимова, М. О. Бут, Д. С. Лугоненко

«САД КАК РАЙ».
ПРАКТИКИ САКРАЛИЗАЦИИ ПРОСТРАНСТВА НОВЫХ
РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ СИБИРИ

Одним из следствий социально-политических перемен последних трех десятилетий стало возрождение религиозности. Наряду с активизацией интереса к традиционным для России религиям возникли новые формы религиозной и духовной жизни. К ним относятся такие религиозные движения, как Церковь Иисуса Христа Святых последних дней, Свидетели Иеговы и другие, в том числе новые религиозные движения (НРД) — Церковь Последнего Завета и движение анастасиевцев. Для них характерно и создание собственной идеологии, и обращение к характерным для традиционных религий сюжетам и темам. Одной из востребованных в контексте формирования идеологии и мифологии российских НРД является концепция рая.

При анализе ее современных версий, необходимо обратиться к истокам христианской традиции, в рамках которой сложились концепты «рай как сад» и «рай как град», занявшие важное место системе ценностей и картине мира Старого света.

Обе трактовки рая, известные в христианстве, основывались на библейских текстах. В ветхозаветном прочтении рай — это Эдемский сад; в Новом Завете рай предстает как град божий Иерусалим. Каждая из моделей («рай как сад» и «рай как град») получили самостоятельное развитие в историко-культурном развитии Европы.

В ветхозаветной традиции понятия «рай» и «сад» в ряде случаев отождествлялись и выступали как взаимозаменяемые. Если обратиться к тексту Ветхого Завета, то можно обнаружить, что слово «рай» как таковое в нем отсутствует. Ему же соответствует выражение «сад в Эдеме», «сад Господень» (Быт 2:8, 10, 15; 13:10)¹, что позволяет говорить о синонимичности этих понятий. Создание рая и «насаждение» сада выступают как тождественные понятия, являющиеся метафорами творения жизненного пространства, неотделимыми от создания человека как такового. Можно говорить о том, что рай и сад в Ветхом Завете изначально неразрывно связаны между собой, и сад является не метафорическим значением, а, скорее, конкретным его воплощением рая².

В созданном Эдемском саду были помещены первые люди. Вслед за Богом, выступившим в роли творца и, следовательно, первого садовника, «насадившего рай в Эдеме на востоке» (Быт. 2:8), первочеловеку было определено «возделыв-

Любимова Галина Владиславовна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН. E-mail: terra-gl@mail.ru

Бут Мария Олеговна — аспирантка Института археологии и этнографии СО РАН. E-mail: maria_but@mail.ru

Лугоненко Дарья Сергеевна — магистрант Новосибирского государственного университета. E-mail: lugonenko@gmail.com

¹ Бондарко 2003, 12.

² Бондарко 2003, 12.

вать» и «хранить» сад (Быт. 2:15), в котором, согласно писанию, Бог «произрастил всякое дерево «приятное на вид и хорошее для пищи» (Быт. 2:9). Среди них были «древо жизни» и «древо познания добра и зла». Согласно Божественной заповеди, человек мог «вкушать от всякого дерева в саду...» (Быт. 2:16). Запрет был наложен только на «древо познания» — вкушение его плодов грозило смертью (Быт. 2:17).

Таким образом, райский сад с одной стороны имел сугубо «утилитарную» функцию (был источником пищи для первых людей), а с другой — эстетическую, т.к. служил услаждению взора. Нахождение человека в райском саду было предопределено — он должен был ухаживать и возделывать сад и тем самым получать пропитание.

Сад был средством обеспечения их жизни и смыслом существования, выраженным идеей возделывания. Эдемский сад, будучи отправной точкой человеческого бытия, являлся тем местом, из которого происходила жизнь и из которого разворачивалось время-пространство³.

Важной характеристикой образа сада в ветхозаветной традиции является его замкнутость. На наличие ограды как особого признака сада указывает, в частности, его этимология. Так, греческое «*παράδεισος*» происходит от древнеиранского «*pañ-daēza*» — «отовсюду огороженное место». По этой же схеме образованы: английское «*garden*» — «сад» (от «*guard*» — «охранять; оберегать, защищать, ограждать»), французское «*garder*» (от «охранять; пасти скот»). Глубинное родство подобных представлений можно видеть и в одном из названий сада — «виноград», и в синонимичном — «огород»⁴.

Отгороженность рая определяла его сущность. Райский сад изначально представлял собой закрытое пространство — некий ограниченный со всех сторон locus. Его утрата представлялась в виде изгнания за пределы сада, врата которого был поставлен охранять Херувим (Быт. 3:24). Известно, что и сам первочеловек был призван охранять Эдемский сад (Быт. 2:15). То есть райский сад предстает как некая ценность, то, что необходимо оберегать.

Со времени создания текстов Песни Песней образ «запертого сада» вошел в любовную лирику в качестве устойчивой метафоры невесты, обладание которой уподобляется обретению рая (райскому наслаждению). Сопутствующие этому образы мифологемы «заключенного колодезя» и «запечатанного источника» стали аллегорией девственности и непорочности возлюбленной Соломона: «Запертый сад — сестра моя, невеста, заключенный колодезь, запечатанный источник» (Песнь Песней 4:12).

Позднее, уже в Средние века, эти образы были широко освоены европейской культурной традицией. Образ «сада огражденного» (*hortus conclusus*) стал отождествляться с Девой Марией и ее непорочностью, что послужило основой для популярного сюжета «Богоматерь в розовом саду» / «Богоматерь заключенная». Сад, будь то рай Эдемский или «сад заключенный», являлся воплощением святости и нуждался в защите. Во всех трех приведенных сюжетах обращает на себя внимание связь образа сада и мотивов невинности и чистоты.

Защищенность и отгороженность изначального сада делали свободным его от стандартов внешнего мира — пребывание первых людей в райском саду не было

³ Бондарко 2003, 14.

⁴ Лихачев 1991, 25.

обременено культурными условностями; они еще не были отделены от природы. Эдемский сад был пространством, где было неактуальным понятие стыда — чувства по своей природе социального, напрямую связанного с культурой. Нагому человеку, пребывающему в Эдеме наряду с другими природными творениями, культура была незнакома. Следствием изгнания из рая стало осознание человеком собственной наготы как чего-то постыдного и греховного.

Если сад в Ветхом Завете — это творение божье, то город — творение человеческое. Первый город был построен Каином — человеком падшим (Быт 4:17). Это рождало негативную оценку градостроительства; город представлял суррогатом утраченного райского блаженства.

В Ветхом Завете образ сада был символом мира в его изначально совершенном состоянии, универсальным символом начального времени или времени космогонии. Когда время Творения было завершено и началось время историческое⁵, мир утратил первозданное состояние: Адам и Ева были изгнаны из Эдема. Именно на этом «переломе времен» возникла тоска по «раю утраченному». Со временем она стала одной из составляющих мифологемы «рай как сад». В европейской христианской традиции образ райского сада стал предметом ностальгии, обращенной к прошлому, символом идиллического существования, лишённого хаоса и греха.

В основе концепции «рая как града небесного» лежал образ Града Божьего Иерусалима из новозаветного текста «Откровения» Иоанна Богослова. Дальнейшее обращение к образу рая в период Средневековья и Нового времени было тесно связано с развитием идеи прогресса. Связь с новозаветным прототипом обнаруживалась в таких урбанистических утопиях эпохи Возрождения, как «Город Солнца» Томазо Кампанеллы или «Христианополис» Иоганна Андреэ. Создание концепции города счастья являлась попыткой человека, изгнанного из рая, обрести его вновь.

Консервативная по своей сути, ветхозаветная концепция «рай как сад» была ориентирована на поиск спасения в прошлом, ушедшем (ветхом) времени и формировала идеализированное восприятие («не оскверненной культурой») природы — идеологию социального натурализма. Напротив идея «рая как града» была устремлена в будущее. Открытая всему новому эта концепция опиралась на идею прогресса как способа спасения и провоцировала идеализацию человеческой цивилизации в целом⁶.

Христианство, являясь одной из доминант развития европейского и шире евразийского культурного пространства, оказало определяющее влияние на формирование многих этнических (этно-конфессиональных) картин мира. Мифологема «сад как рай» получила свое развитие и осмысление в русской культуре, пронизанной идеями, концептами и образами народного православия. Образ сада был адаптирован к русской традиции и получил в ней дальнейшее развитие.

Наиболее ярко и всесторонне образ сад был представлен в русской свадебной обрядности. Символическое значение ключевого момента предвенечного этапа свадьбы — прощания невесты с «девьей красотой» — определялось ее переходом в новый социовозрастной статус и новый семейный коллектив⁷. Подробно в лите-

⁵ Дружиненко 2003, 88.

⁶ Иванова 2003, 132.

⁷ Любимова 2004, 66.

ратуре рассмотрены разнообразные формы предметного воплощения «красоты», так или иначе связанные с девичьей прической или головным убором. В их числе были символы, восходившие к образу дерева⁸. Это могло быть либо настоящее деревце, украшенное бусами, цветами и лентами, либо предметы, являвшиеся его символами — ветка, веник и даже обычная палочка⁹.

Обычно свадебное деревце сооружали из вечнозеленых пород деревьев, таких как ель, сосна или пихта. Однако в ряде случаев его изготавливали из плодовых деревьев — вишни, яблони, сливы и др. В цикле песен, относящихся к предвечечному этапу свадьбы, обращает на себя внимание сравнение невесты с «вишенкой в саде» или «яблонькой», явно отсылающее к символике зрелости и плодоношения. Образ цветущего сада выступал в роли своеобразного двойника девушки, и олицетворял молодость, полноту жизненных сил и физическую зрелость невесты.

Тот же мотив получил развитие в обряде «посада», когда происходило окончательное прощание невесты с «красотой». В обрядовой практике украинских переселенцев Сибири при сажании невесты за стол фигурировало маленькое деревце (украшенная цветной бумагой и лентами елочка — «елец», «ельчик»), которое в начале обряда обходили вокруг трижды: «Девку садили на посад, коло елец у ней стоял», а девки со свашками пели: «Край стола елочка стояла, / Под той елкой Нюрочка сидела, / Да гостей чествовала, / Пейте вы, гости, гуляйте, / Да только мне не берите, / Я у мамочки една, една / Да як ружа в городе, / Да як вишенка в саде ...». «Когда невесту со двора увозили, тогда и елец со стола снимали» (с. Петропавловка, Маслянинский р-н Новосибирской обл.)¹⁰. Наличие на столе украшенного деревца позволило Т. А. Бернштам связать название «посад» не только со словом «садить», но и с понятием «зеленого сада», «рая» — местом рождения и смерти девичьей души¹¹.

Понятие «красоты» в традиционной лирике сибирской свадьбы оценивалось как некая принадлежность семьи (всего рода-племени)¹². В свадебных причитаниях невеста говорила о том, что отдаст «свою девью красоту / По сестрицам да по подруженькам, / По всему да роду племени»¹³. Все это подчеркивает принадлежность «красоты», с одной стороны, к девичеству как возрастной группе, а с другой — к освоенному пространству семьи, противопоставляемому «чужому» пространству жениха.

Вне зависимости от формы предметного воплощения «красоты» в свадебной лирике она предстает как некая живая сущность. «Красота» может быть «посажена» в сад, или «отлететь» «на деревце в зелен сад»¹⁴. Путь «красоты», трактуемый обычно как путь в иной мир, представляет собой сложную траекторию¹⁵. Вначале «красота» отлетает за «горы высокие», «реки глубокие», «леса дремучие», «болота тонучие», затем поднимается вверх — «на самый крест», на «маковку божьей церкви», падет вниз — «на матушку сыру землю», и, наконец, прорастает «тра-

⁸ Денисова 1995, 59, 94.

⁹ Любимова 2004, 70.

¹⁰ Любимова 2004, 70, 75.

¹¹ Бернштам 1982, 58-60.

¹² Байбурин 1993, 70.

¹³ Путилов 1981, 46.

¹⁴ Гусев 1973, 220.

¹⁵ Любимова 1998, 439-443.

вой-муравой», расцветает «цветами лазоревыми» и созревает «черной ягодкой-смородинкой»¹⁶. Таким образом, сад оказываются тем местом, куда возвращается «красота» и где происходит полный цикл ее перевоплощений.

Именно в свадебном ритуале отчетливо проявляется образ сада как убежища. Прибытие свадебного поезда во главе с женихом в дом невесты воспринимается и описывается в категориях нападения, захвата, взлома, которым полагается оказывать условное сопротивление¹⁷. В обряде актуализируются символы ограды и тына; а сад, принимающий часть «красоты», выступает своеобразным заграждением, крепостью, отождествляемой с девичьей невинностью и чистотой.

Поскольку образ сада в свадебной обрядности символизировал добрачную жизнь девушки от момента рождения, до смерти ее девичьего «Я», до вступления в брак, он являлся символом счастливого, беззаботного бытия «под волей батюшкиной, негой матушкиной». Прощаясь с «красотой», девушка расставалась с прежней жизнью, родительским домом, садом — на уровне ритуальной парадигмы происходило «изгнание из рая».

Образ сада в фольклорно-этнографической традиции будет неполным, если не упомянуть о символике плодового дерева в славянской традиции. Будучи частью сада, плодовые деревья, как показала Т. А. Агапкина¹⁸, аккумулируют целый спектр преставлений, для которых конкретная природа фруктового дерева не имеет значения. Особое место плодового дерева в русской традиционной культуре обусловлено его исключительной близостью к человеку. Фруктовые деревья и сад в целом, безусловно, принадлежат культурному пространству, возделанному и облагороженному человеком. Они отделены от внешнего мира физической границей (забором) и выступают как часть освоенной (родовой) территории.

В рамках данной модели происходит отождествление человека и сада, человека и дерева. В жизни фруктового дерева, как и в жизни человека, акцентируются моменты рождения и смерти, периоды расцвета, плодоношения и увядания. В мифоритуальной сфере и сад, и фруктовое дерево нередко выступают в роли своеобразного двойника человека. В классической работе А. Н. Афанасьева приведены многочисленные примеры этой символической взаимосвязи: ребенка приобщают к энергии роста, свойственной фруктовому дереву; бесплодная женщина «заимствует» у дерева способность к плодоношению и пр.¹⁹.

Фольклорные и этнографические материалы показывают также, что территория сада выступает как пограничное пространство, о чем свидетельствуют обычаи закапывать в саду детский послед, или выливать под садовое дерево воду, в которой купали новорожденного²⁰. Послеродовые ритуалы, подчеркивает А. К. Байбурин, совершались по схеме погребального обряда: послед обмывали, «одевали» (заворачивали в чистую тряпку) и снабжали продуктами (хлеб, зерно, яйца)²¹. К этому же семантическому кругу в славянской традиции относился обычай хоронить в саду под деревом некрещеных или мертворожденных детей,

¹⁶ Путилов 1981, 47-56.

¹⁷ Байбурин 1993, 191.

¹⁸ Агапкина 1994, 84.

¹⁹ Агапкина 1994, 86, 87.

²⁰ Агапкина 1994, 95.

²¹ Байбурин 1993, 42.

а также так называемых заложных покойников²², сажать на могилах плодовые и вечнозеленые деревья²³.

В религиозно-обрядовых практиках русских сад, таким образом, выступал как маргинальная территория, обозначающая подвижную границу своего и чужого миров. Сад был символом потустороннего мира, или входа в него. Кроме того, в саду была высока вероятность встречи с разного рода «нечистью» — существами, обитающими в потустороннем мире. Именно в таких ситуациях сад проявлял себя как место контакта обитателей двух миров.

Анализируя маргинальную позицию сада, можно согласиться с мнением И. И. Свириды²⁴ о том, что образ сада разными способами был соединен с образом *arbor mundi* и благодаря этому соотносился с подземным, земным и небесным миром, с макрокосмосом и микрокосмосом.

Подобные смысловые коннотации, возникающие в народном православии, в традиционной обрядности и в символическом строе русской литературы, формировали широкий контекст образа сада в русской традиции. Он трансформировался от эпохи к эпохе, от монастырской, крестьянской, усадебной культуры к культуре дачи.

Новое прочтение образ сада приобрел в России конца XX — начала XXI в., когда глобальный экологический кризис, политические и социально-экономические преобразования актуализировали проблему личного хозяйства, «родовой территории», «места спасения». Интерес к жизни на земле и ее возделыванию сопровождался духовными поисками.

Мировая тенденция создания экопоселений проявилась в стране в конце 1980 — начале 1990-х гг. С начала 1990-х гг. ряд сельских районов России, в том числе Сибири, стали местом проведения религиозных экспериментов. Ориентированные на поиск альтернатив техногенной цивилизации участники НРД проповедовали исход из больших городов в сельские коммуны и построение на их основе экопоселений. В настоящее время их численность в России составляет около двух сотен²⁵.

Тенденция к дезурбанизации в массовом сознании опиралась на представление о том, что перманентную стабильность в условиях кризиса может обеспечить только крестьянское хозяйство, собственное подворье, сад²⁶.

Апелляция к традиционным для христианства и народного православия сюжетам, характерная для российских НРД экологической направленности, сочетается с сайентификацией в духе эколого-экуменистских идей. Вместе с тем обусловленная распадом советской системы «неопределённость» российского общества в конце XX — начале XXI в. способствует актуализации эсхатологических настроений.

В центре эсхатологических ожиданий экологически ориентированных НРД находится предшествующий концу света период бедствий, который может различаться по длительности, но наиболее драматичный его момент соотносится с

²² Агапкина 2002; Байбурич 1993.

²³ Агапкина 1994, 95.

²⁴ Свирида 2007, 310.

²⁵ Кулясов 2004, 3.

²⁶ Виноградский 1996, 11.

настоящим временем. Как отмечает М. В. Ахметова, чем острее эсхатологические настроения, тем больше образы Апокалипсиса интерпретируются сквозь призму современных реалий²⁷. Подобный тип восприятия и соответствующая модель поведения, названные А. А. Панченко эсхатологическими, предполагают необходимость радикального изменения привычного образа жизни²⁸.

Подобная идеология определяет содержание духовных откровений основоположника Церкви Нового Завета — Учителя Виссариона (в миру — С. А. Тороп), которые впервые были изложены в публичной проповеди в 1991 г., а затем обобщены в нескольких томах Последнего Завета. Церковь Последнего Завета стала одним из самых крупных в Сибири неорелигиозным учением. Заповедный участок тайги в районе озера Тиберкуль был объявлен территорией, обладающей особой «духовной аурой», а вся Сибирь — «единственным на земле местом», сохранившим «безграничное море нетронутого леса», и потому — способным принять огромное количество людей для формирования нового общества. Несколько полузаброшенных деревень Курагинского р-на Красноярского края, а также возведенная на горе Сухой «Обитель Рассвета», получившая статус «эконоосферного поселения», с середины 1990-х гг. стали местом реализации грандиозного замысла, суть которого заключалась в создании сообщества людей, живущих в согласии с законами природы и абсолютно свободных от негативных поступков и мыслей²⁹.

На базе общинного жизнеустройства предполагалось развитие малых производств, ремесел и народных промыслов, которые могли бы обеспечить экономическую независимость поселения от внешнего мира, в том числе от крупной промышленности, а также от состояния энергетических и дорожно-транспортных сетей³⁰.

Одним из важных принципов существования экоселения была объявлена ориентация на ручной труд, принципиальный отказ от использования сельскохозяйственной техники и обработка земли с использованием тягловой силы животных. Считается, что техника, означающая «привязанность к миру денег», попирает достоинство земли и расслабляет работающего на ней человека. Земледельческий труд воспринимается при этом как акт очищения человека, ступень на пути его эволюции.

В основе принципов взаимоотношений человека с природной средой, изложенных в текстах Церкви Последнего Завета, лежат представления о том, что все сокровища Земли не в состоянии удовлетворить растущие потребности человечества. По этой причине необходимо бережно относиться к природным богатствам, использовать их только в тех случаях, когда это действительно необходимо для выживания человека, а если и брать что-то, то обязательно с благодарностью и возвращать с чистыми намерениями и бережным отношением. В противном случае человека ожидают природные катаклизмы.

Культурное освоение таежного ландшафта Восточных Саян с самого начала сопровождалось сакрализацией окружающего пространства и связанной с ней ак-

²⁷ Ахметова 2010, 14.

²⁸ Панченко 2003, 354.

²⁹ Любимова 2012, 144-146.

³⁰ Итоговые материалы 2-й Международной научно-практической конференции «Новое Сознание — Новый Человек — Новое Общество», 15-16 августа 2009 г., Красноярский край, Курагинский р-н, д. Петропавловка (личный архив Г. В. Любимовой).

туализацией мифологем «рай как сад» и «рай как град». Четко выраженная трехступенчатая структура экополиса служит неким подобием принятой в общине социальной иерархии. Нижний ярус — Обитель Рассвета — является местом расселения самых преданных и проверенных последователей Виссариона. В среднем ярусе — Небесной Обители — расположены жилища самого Учителя и его ближайших учеников. Наконец, верхний ярус, совпадающий с сакральным центром общины, отмечен Храмовой Вершиной, на которой регулярно проводятся богослужения. Отметим, что прежние названия обители (Новый Иерусалим, Город Солнца, Город Мастеров) отсылают не столько к ветхозаветному образу града как суррогату утраченного райского блаженства, сколько к новозаветному прочтению образа, а также урбанистическим утопиям эпохи Возрождения, устремленным в будущее и соотношенным с идеей прогресса. Вместе с тем, виссарионовцы строят новое общество как альтернативу современному индустриальному обществу, а все, что оказывается за пределами их «ковчега», считается потенциальным объектом апокалиптических событий и эсхатологических ожиданий, что соотносится с негативным образом града в Ветхом Завете.

Разработанная идеологами Церкви Последнего Завета концепция спасения предполагает создание гармоничного сообщества, отказавшегося от достижений цивилизации и возвратившихся к патриархальной крестьянской жизни на земле. Ветхозаветная концепция «рай как сад» определяет личные деятельностные парадигмы последователей Виссариона. В их числе семья Владимира Романова — путешественника и садовода из Казахстана, который с 1994 г. обосновался в Сибири и на 25 сотках земли стал выращивать алматинские яблони, груши, вишни, черешни, сливы. Он был одним из первых поселенцев деревни Петропавловка. В его таежном саду зацвели розы, орхидеи; стали плодоносить жимолость, облепиха, ежевика; мечтой первопоселенца остались абрикосы³¹.

Построение Нового Общества уподобляется последователями Виссариона «садовничеству» как в прямом, так и в переносном смысле. В итоговых материалах проходившей в общине в 2009 г. конференции сказано: «Мы должны понимать, что Общество Будущего невозможно построить, его можно вырастить в наших душах как особые очень добрые, нежные, родные отношения друг к другу... В этом «садовничестве», кроме желания вырастить в себе ростки новых качеств, нужны ещё и знания, как это правильно сделать... что должен делать человек в конкретных жизненных ситуациях, чтобы душа его расцвела, чтобы он был творцом Мира в отношениях с ближним»³².

Цветущая земля и расцветающие на ней новые отношения людей являются высшей ценностью и смыслом жизни общинников из поселений Церкви Последнего Завета. Земля, как учит Виссарион, это гигантских размеров разумное существо, своего рода живой, чувствующий и реагирующий на внешние воздействия организм, проявляющий активное начало в тех случаях, когда человек причиняет ей боль. К ней нужно относиться, как к матери. Плоды, взятые у земли насильно, пустые — они «не несут силы» и, следовательно, не имеют для человека

³¹ Селиванова 2007, 114.

³² Итоговые материалы 2-й Международной научно-практической конференции «Новое Сознание — Новый Человек — Новое Общество».

пользы³³. Почитание Земли определяет содержание новых ритуалов Церкви Нового Завета — Праздника Добрых Плодов (ежегодно отмечается в середине августа), а также аграрных культов.

Несколько иным по форме, но в то же время сходным по содержанию является учение о взаимоотношении человека и природы, возникшее в рамках движения «Звенящие кедры России» — движения анастасийцев. Его идеология связана с именем литературно-мифологического персонажа, героиня серии книг «Звенящие Кедры России», опубликованных во второй половине 1990-х гг. российским писателем и предпринимателем В. Мегре. Считается, что проживающая в глухом таежном уголке, на берегу Оби Анастасия обладает целым рядом сверхъестественных способностей — таких как дар провидения, способность общаться с животными и растениями. Владея тайными знаниями о законах Вселенной, она якобы открыла их В. Мегре, ставшему основателем движения за возрождение «родовых поместий».

Главную опору страны в условиях экономической нестабильности и мировых катаклизмов анастасиевцы видят в садоводах-дачниках, богиней и покровительницей которых и является Анастасия. Именно дачники, чья скромная и самоотверженная деятельность по производству «экологически чистого продукта» предполагает непосредственный контакт с землей, не дают свершиться экологической катастрофе, поскольку только «питающий» землю ручной труд способен возместить ущерб, наносимый земле техно- и антропогенным воздействием³⁴.

Вместе с тем, проживая в городе и подвергаясь его пагубному воздействию, дачники лишены возможности полноценной реализации единства человека и природы. По этой причине главное место в идеологии анастасийства занимает концепция садоводства, воплощенная в идею создания родовых поместий (усадеб) в сельской местности.

Так же как и адепты Церкви Последнего Завета, анастасийцы отрицают городской образ жизни и считают его губительным, вместе с тем они окончательно не обрывают связи с городом, продолжая ездить туда на работу и контактировать с горожанами, тем самым пытаясь «изменить город изнутри»³⁵ путем популяризации идей Анастасии и собственным личным примером.

Основная форма организации анастасиевцев — родовые поселения, включающие в себя определенное количество (от 2-3 до нескольких десятков) поместий. Каждое поселение носит автономный и независимый характер: хозяйственные и организационные вопросы (обустройство дорог, вывоз мусора и пр.) решаются путем договоренности владельцев.

Под определение родовой усадьбы попадает «участок земли для постоянного проживания семьи, размером не менее гектара, на котором семья с любовью может построить свой дом, посадить Родовое дерево, собственный лес, сад и огород, обустроить пруд»³⁶. Таким образом, родовое поместье — это целый усадебный комплекс, направленный на достижение максимальной автономии и независимости от внешнего мира. Его компонентами являются жилой дом, огород, хозяй-

³³ Последний Завет 1996, 128-129, 142, 193, 195, 206, 208, 389.

³⁴ Мегре 1998, 243.

³⁵ Мегре 1998, 286.

³⁶ Карабинский 2005.

ственные постройки и сад, наделенный (помимо утилитарных функций) определенной родовой символикой. Именно в саду предполагается посадить родовое дерево — символ «укоренения» на данной территории семьи и, следовательно, апроприации пространства.

Развивая идею «родового гнезда», анastasиевцы акцентируют связь поколений, объединенных понятием малой родины. Усадьба, по их версии, должна строиться «на века» и передаваться по наследству из поколения в поколение. Здесь всё должно напоминать о предках: «вышитая бабушкой скатерть, построенный прадедом дом, заложенная прапрадедом дубрава»³⁷. А главным символом связи поколений является родовое дерево, посаженное основателем поместья. Экологическая ориентация движения анastasийцев определяет смысл их аграрных практик: и земледелие, и садоводство, трактуются как процесс обмена энергией человека и земли, как физическое и духовное самосовершенствование.

Неотъемлемым элементом усадьбы становится живая изгородь, призванная отделить ее от негативного экологического воздействия внешнего (городского, индустриального) окружения. Таким образом, поместье анastasиевцев стремится к замкнутости от внешнего мира, обретению автономности и формированию своего собственного микромира ради формирования нового человека.

Образ поместья, аккумулирующий значение таких понятий, как «родной дом», «родовое гнездо» и пр., наделяется сакральным статусом, идеализируется и мифологизируется, что способствует его переходу в категорию духовных ценностей. Анastasиевские родовые поместья оказываются в рамках жесткой антитезы, где загородному поселению противостоит город, символизирующий разрушительное начало, приближающее конец света (подобно тому, как это описано в Ветхом Завете).

Важным компонентом идеи родовых поместий (как и классических усадеб) является сад, который трактуется в русле библейской мифологемы и отождествляется с садом Эдемским — ср.: «Что вернее: надеяться попасть туда [в рай] после смерти или [уже сегодня] начать сажать «райские» деревья?»³⁸. В идеологии анastasиевцев сад становится олицетворением жизни; а человек, стремящийся к гармоничному единению с природой, уподобляется дереву, укорененному на родовой земле.

Идея воспитания нового человека, который сможет благополучно пережить глобальные катастрофы и построить свой «райский сад», оказывается созвучной идеям, соотносимым с образом сада в библейской традиции.

Поселенцы-анastasиевцы осваивают заброшенные сельские территории, покупают и строят в вымирающих деревнях дома. Они на практике пытаются реализовать ветхозаветную концепцию «рай как сад», апеллируют к прошлому как к источнику спасения, возвращаются к аграрным языческим культам и натуральному земледелию.

Идеология новых религиозных движений Сибири включает концепции, ориентированные на выстраивание нового социального и духовного универсума³⁹. Воспроизведенные в них библейские мифологемы «рай как сад» и «рай как град»

³⁷ Мегре 1998, 243, 245.

³⁸ Карабинский 2005.

³⁹ Панченко 2003, 354.

ориентируется на образцы, представленные историческим христианством и народным православием.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина Т. А.* 1994: Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями в общеславянской перспективе // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 84-113.
- Агапкина Т. А.* 2002: Мифоэпические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М.
- Афанасьев А. Н.* 1896: Поэтические воззрения славян на природу. Т.2. М.
- Ахметова М. В.* 2010: Конеч света в одной отдельно взятой стране: религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.
- Байбурун А. К.* 1993: Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.
- Бернштам Т. А.* 1982: Обряд «расставание с красотой» (К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР. Л., 58-60.
- Бондаренко Н. А.* 2003: Сад, рай, текст: аллегория сада в немецкой религиозной литературе позднего Средневековья // Образ рая: от мифа к утопии. Серия «Symposium». 31, 11-30.
- Виноградский В. Г.* 1996: Российский крестьянский двор. Эволюция повседневного существования. Крестьянский семейный двор как субъект рынка: эволюция и перспективы развития // Мир России. Т. 5. 3, 3-76.
- Голубкова О. В.* 2009: Душа и природа: этнокультурные традиции славян и финно-угров. Новосибирск.
- Григорьева Л. И.* 1999: Ушедшие в город Солнца // Наука и религия. 2, 14-16.
- Григорьева Л. И.* 2002: Религии «Нового века» и современное государство (Социально-философский очерк). Красноярск.
- Гусев В. Е.* (ред) 1973: Лирика русской свадьбы. Л.
- Денисова И. М.* 1995: Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М.
- Дружиненко А. А.* 2003: Сад и руина (тождественное различие двух символов и его архетипический исток) // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 5, 86-94.
- Иванова С. М.* 2003: Рай как творческое состояние души // Образ рая: от мифа к утопии. Серия «Symposium». 31, 132-137.
- Карабинский В.* 2005: Что такое родовое поместье и почему поселение называется родовым? [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://rodoposelenia.ru>
- Кулясов И. П.* 2004: Экопоселения на Северо-Западном Кавказе и в Горном Алтае: инициативы создания // Экопоселения в России и США. Труды ЦНСИ. Вып. 10, 3-34. СПб.
- Лихачев Д. С.* 1991: Поэзия садов: к семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. СПб.
- Любимова Г. В.* 1998: Образ дерева в свадебной обрядности старожилов и переселенцев Сибири // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Материалы VI годовой итоговой сессии Института археологии и этнографии СО РАН. Новосибирск.
- Любимова Г. В.* 2004: Возрастной символизм в культуре календарного праздника русского населения Сибири. XIX — начало XX вв. Новосибирск.
- Любимова Г. В.* 2005: Вопросы экологии в религиях «Нового века» (на материале сибирского региона) // Сибирь на перекрестье мировых религий. Материалы второй меж-

региональной научно-практической конференции, посвященной памяти выдающегося ученого и педагога, специалиста по библеистике, профессора НГУ Михаила Иосифовича Рижского. Новосибирск.

Любимова Г. В. 2008: Способы сакрализации пространства в современных предметной области экологической культуры религиозно-обрядовых практиках (на материалах сибирского региона) // ПИФК. 22, 554-566.

Мегре В. 1998: Родовая книга. Ростов-на-Дону.

Панченко А. А. 2003: Утопия “Последнего завета” // Отечественные записки. 3, 314-322.

Потанина Р. П. 1981: Обрядовые песни русской свадьбы Сибири. Новосибирск.

Пропт В. Я. 1934: К вопросу о происхождении волшебной сказки (волшебное дерево на могиле) // Советская этнография. 1-2, 128-151.

Путилов Б. Н. (ред.) 1981: Обрядовые песни русской свадьбы Сибири. Новосибирск.

Свирида И. И. 2007: Между sacred и profane: топосы сада // Категории и концепты славянской культуры. М., 308-325.

Селиванова Н. 2007: О доме Романовых, таёжных яблонях и орхидеях // Ваш Дом. 21, 114-116.

Трофимчук Н. А. (ред.) 1998: Новые религиозные культы, движения и организации в России. Словарь-справочник. М.

Элиаде М. 2002: История веры и религиозных идей. Т. 1 От каменного века до Элевсинских мистерий. М.
